

評 論

儀式與慈善中的族群邊界：關於東南亞 墳山組織與萬緣會的再思考

傅寶玉*

國立中央大學客家學院助理研究員

一、引言

本世紀初期香港中文大學曾經舉辦了一場名為「地方慈善無疆界」的學術會議¹。來自世界各地的學者對於慈善的地域性與文化性進行了廣泛的討論與比較，也引發吾人對於慈善是否真能跨疆界感到興趣。本文將以會議中蔡志祥先生發表的“Ritual and Charity: cemetery management organization and the Chinese Grand Universal Salvation Rituals (Wan Yuan Shen Hui) in Southeast Asia” (Choi 2008) 及〈靈魂信仰、儀式行為與社群建構：以馬來西亞檳榔嶼的廣東暨汀州會館為例〉（以下簡稱〈靈文〉）（蔡志祥 2009）等相關著作為中心，針對作者所提到的東南亞萬緣勝會的儀式與慈善為中心，進行思考。

蔡先生一向致力族群建構的研究，同時也關切當代人們如何運用或

* E-mail: sereneafu@gmail.com

投稿日期：2022 年 5 月 22 日

接受投稿日期：2022 年 6 月 15 日

Date of Submission: May 22, 2022

Accepted Date: June 15, 2022

1 「地方慈善無疆界」學術研討會，香港中文大學，2008 年 11 月 6-7 日。

中，作者即試圖以東南亞華人社會為例，通過傳統儀式的再現闡述社群關係的建構。如作者所言：「把靈魂信仰和族群緊扣的關係，是檳城華人社會關係長期發展的結果」（蔡志祥 2009：99）。然而這個鑲嵌於族群關係的信仰儀式和慈善到底顯現何種意義？或說儀式與慈善所折射出來的族群關係顯現何種特性引人省思。本文主要圍繞在此一問題意識下進行對話。

在〈靈文〉中，作者闡釋其主要目的是以馬來西亞檳榔嶼的廣東暨汀州會館為例，探討從墳山的管控機構發展成為極具社會政治影響力的會館過程中，僑居異鄉的華人，如何利用信仰和儀式行為，建立跨華語方言、跨原鄉地域、跨階級的群體（蔡志祥 2009：94）。作者基本上認為此一儀式促成了華人跨地域與跨方言而達成整合與凝聚的功能。也因此與儀式有關的慈善行為也是跨地域與跨方言的表現。

作者指出在檳城，萬緣會並非常規宗教活動，廣東暨汀州會館只有在整理墳山、拾金遷葬、火化有主墳骨、或將無主骨遷放總墳內時，才舉行這個有普渡意義的儀式。其目的是「慎終追遠、悼念先人先祖，並祈求各界安康、合境平安」（蔡志祥 2009：95）。其祭祀對象包括孤魂野鬼、祖先與神明。在所謂安放祖先龍牌的附薦棚中則包括了：各姓男女老幼之神位、海陸空三軍陣亡將士神位，此外值得注意的是還包括了廣東暨汀州會館先賢神位，以及會館屬下十八個會館的龍牌。可見此種萬緣會的特性乃是結合會館進行儀式與慈善活動。

有關東南亞萬緣會，蔡先生的基本論述是承接廣州的儀式傳統，並且由孤魂轉化為集體祖先的祭祀，說明儀式在不同地域有不同的發展過程與作用。原來廣州萬人緣會始自因瘟疫，而於七月孟蘭節舉辦萬人

緣會，但因民國時期為反迷信而停止，至 1932 年抗日將士陣亡，乃改為紀念追悼會，演成由超渡亡魂轉成紀念國家殉難英雄，地方亡魂只是附薦對象，才得到地方政府認可。因此與中元祭幽不同在於，祭祀對象主祭是與地域社會無關的幽冥世界（普世救贖），地方社會如個人家庭祖先、病死者皆以附薦形式超渡。值得注意的是舉辦時間從七月改成隨時隨地可舉行（蔡志祥 2010：25-26）。到了東南亞後，新加坡廣惠肇碧山亭，一樣秉承反迷信信念舉辦萬人緣會，實踐普世救贖和孝道。作者特別強調碧山亭萬緣會祭祀對象並非一般遊魂野鬼，而是有主的祖先，萬緣會不過是把有主的個人祖先，通過儀式成為會館的「集體共同祖先」（蔡志祥 2010：27）。從上面討論可以發現作者認為萬緣會的性質已經逐漸轉化，不同於中元盂蘭節普渡。

蔡先生的有關萬緣會的論述分別討論新加坡的廣惠肇三屬、潮州會館以及檳榔嶼的廣東暨汀州會館，依照其觀點，這些萬緣會基本上有兩個意義：1. 是一個將個別祖先轉化為集體共祖的祭祀。2. 解消族群地域與方言差異，促進凝聚族群的功能的儀式。作為儀式的萬緣會，扮演著「聯結族群和消解階級矛盾的角色」（蔡志祥 2010：27）。從廣府語言群儀式活動發展為跨族群，這裡所謂的聯結是具有特殊屬性的意涵。主要指涉廣東系統及部分客家方言社群的活動，一方面植入孝道和宗教慈善的跨族群普世價值，一方面仍然再造「族群傳統」。蔡先生強調萬緣會不過是把有主的個人祖先，通過儀式成為會館的「集體共同祖先」。這裡的集體共同祖先，並非普同性的祖先，而是指涉特殊族群共同的祖先，以建立族群認同象徵，促成族群凝聚整合。然而所謂的集體共同祖先和族群凝聚是何種意義？需要進一步釐清。

二、慈善與儀式

由於特殊歷史情境的轉變，根植於原鄉傳統的民間儀式，被海外華人上層菁英及政府視為迷信的活動。因此要使儀式正當化，必須通過慈善及社會福利的表現，使合乎普世價值規範。另一方面封閉性的海外華人社團組織要舉行慈善活動，也必須訴諸傳統儀式的舉行才能吸引草根人民的參加。萬緣會就是這種結合慈善與宗教儀式，既特殊又普遍的一種儀式活動。

廣東暨汀州會館一開始即以墳山控管組織，致力公墓義塚的興建以服務華人社會，並在 1925 年正式登記為慈善組織。在華人的宗教意識與實踐中，慈善與喪葬儀式是緊密相連的。華人社會的喪葬儀式不僅對亡者有益，也對社區淨化與和諧有利，這個利益不僅是社會文化或心理的功能，也指向社會福利的推動。作者指出 2005 年廣東暨汀州會館在報上宣稱萬緣勝會所得將用於檳城華人社會福利的慈善事業上，包括贊助慈善捐贈，以及建廟、蓋學校等（Choi 2008：1-3）。從資料中我們無從進一步知道這些廟宇或學校蓋在何處，以及受惠者為誰，因而對於其社會施善對象屬於何地域、何族群也無法瞭解。但可以推斷的是，其慈善對象似乎並未普及到當地整個華人社會。

在新加坡廣惠肇碧山亭（簡稱 PST）的服務宗旨中第一條即提及該組織為促進廣州、惠州與肇慶三府人群的福利與和諧（Choi 2008：4），可見此一服務對象設定為特定社群。作為慈善主體之一的喪葬服務也往往指涉某一特定的人群。位於檳城白雲山的廣東暨汀州義山規定「倘非

廣東暨汀州人氏、不得在該山殯葬。」（蔡志祥 2009：102）顯示廣東暨汀州會館所謂的公墓也一樣禁止某類人群埋葬。人群的設定，反映了此儀式性慈善與一般制度性如佛教與基督教組織普遍慈善的不同。

除了慈善組織所蘊合的特定人群外，通過萬緣勝會儀式的實踐，也可以見到作者不斷突顯族群關係。（一）儀式與方言群的關係：在儀式中，作者指出「喃無的道士是廣府人，所以儀式用粵語，佛教是全中國的，所以用華語（普通話）」。過去甚至還有客家比丘尼，用客語誦經（蔡志祥 2009：97）。作者觀察到七天儀式中，只有最後一晚所進行的破獄儀式有最多人參加，其他時候人數很少。並特別提到這個儀式是道教所舉行的，亦即由廣府的道士以粵語進行。顯示「粵語方言群體在萬緣勝會的歷史位置」（蔡志祥 2009：98），而會館作為墳山組織最初也是以廣府人為主，儀式其實反映了（廣府）粵語方言群體的優位性。

（二）儀式與會館的關係：作者認為萬緣勝會不但是祭祀孤魂野鬼的儀式，更重要的是透過儀式，把個人（靈魂）依附群體。而群體的重要性是令到不應該是孤魂野鬼的祖先離開家庭、離開墳塋後，仍然有所依托。

萬人緣是一個把原來是有主的、屬於家庭先祖的靈魂，通過儀式行爲，變成團體的、集體的靈魂（會館先賢）。因此，「社團、會館成爲一個很重要的仲介，族群團體扮演了一個令靈魂有所歸屬、有所依附的角色」（蔡志祥 2009：98）。顯示了會館作爲中介的角色不僅體現在社會組織，也在儀式的轉化上；同時也可見到祭祀對象包括在械鬥中喪生的會館先賢，「會館」一再成爲儀式中重要的元素。（三）儀式與族群關係：作者提及從漳、泉來的閩南人把家鄉的宗族、宗祠制度帶到南洋，

在 1820 年代到 50 年代間，他們紛紛建立宗族祠堂和宗族墳塋。而相對的廣東人則沒有宗祠可以祭拜，因此萬緣勝會成為沒有宗祠可以祭拜的廣東人為遙遠的祖先所舉行的普渡儀式（Choi 2008：7）。在作者的論述邏輯下，萬緣勝會的舉行顯示了閩粵族群祭祖的不同表現方式。在海外潮州會館，作者同樣強調儀式的「族群傳統」。如作者舉潮州會館義安公司的濟幽法會為例，提及義安公司和日資百貨公司高島屋曾分別聘請中、日僧人和福建師公，為發生意外的死難者舉行超渡潔淨儀式，但皆無結果，後聘請潮州修德善堂養心社舉行儀式，才沒有嚴重事故再發生。令當事者相信在過去的潮人墳山採用潮屬善堂儀式的效用，相信潮人儀式傳統延續的重要性（蔡志祥 2018：204）。蔡先生強調超渡的潔淨儀式與所屬的潮州善堂儀式或族群文化有關係。無論是儀式語言（方言群）、儀式中介組織（會館組織）、儀式專家與傳統，處處可見萬緣勝會儀式中的族群性。而萬緣勝會所彰顯的族群性到底又具有何種意涵呢？

有關儀式本身具有凝聚社群的功能一直為學界所肯定。他們大多同意社區成員通過公共儀式現實地建構在一起。Steven Sangren 主張「正是儀式使得社區成員作為一個整體聚集和行動，所以雖然地域崇拜的祭壇和廟當了儀式社區的永久象徵，但是構成地域崇拜的不是祭壇和廟宇，而是儀式。」（Sangren 1987：55）然而究竟儀式在整合人群的功能上到底起何種作用，其實有必要再釐清。首先我們要問儀式的舉行過程及儀式本身是否是開放的，還是被決定的，被誰決定，與受何種機制決定。這些因素是否先於儀式存在。儀式作為一種整合的中介（agency），是促成人群整合呢。還是只是再確認或說具體化原已存在的社群

關係呢？

在〈靈文〉中作者結論認為通過萬緣勝會，僑居異鄉的華人，利用信仰和儀式行為，建立跨華語方言、跨原鄉地域、跨階級的群體。然而這個所謂的跨華語方言、跨原鄉地域、跨階級的群體究竟是相對於何呢？依筆者看來，使用國語乃相對於殖民政府的華人意識的展現，客語與廣府話則是相對於閩南語，跨原鄉地域究其實主要落在與福建（或說閩南語）相對位置的廣東及與廣東接近的地域，若以原本存在的械鬥關係而言，此類儀式的背面乃是指涉另一個對立的他者，儀式的整合只限非閩的廣東暨汀州等為對象，表現出某種程度的封閉性與排他性。因此有趣的問題是何以廣東汀州等族群會聚在一起，而閩族群則被排除在外，無法融合。這個答案顯然無法單從儀式本身著眼。儀式如果是凝聚整合人群的一個重要途徑，我們又如何解釋同樣的儀式在不同時期顯現興衰變化呢？作者在文末注意到從儀式組織以及參與者的疏離感，顯示作為社會整合行為的儀式，反映出族群在歷史上的結合、分離，競爭與合作的關係。本文以為引發族群凝聚的因素，並非來自儀式本身的展演。如果儀式是凝聚整合人群的一個重要途徑，其意義似乎是在通過儀式實踐，再確認「已然存在」的族群關係，或說強化延續「已然存在」的社群認同。而影響我群與他群界線的動力則是在儀式以外的其他社會政治因素，包括既有的地域、語言、商業以及殖民政策分化等環境因素。

三、會館與族群關係

在東南亞，會館社團就是一個受社會政治因素運作而影響族群關係的重要中介。作者強調會館在新加坡重要性超越了姓氏和地域團體之上。在萬緣勝會上也見到以會館作為儀式時間的排序：「立祭掃定期、以敦和睦。逢清明之日、則義興館、前期一日或二日、則海山館、前期三日或四日、則甯陽館。凡各府州縣幾個姓氏、便隨訂期、同祭分祭、總不離清明前十日、之後十日者。」（蔡志祥 2009：103）作者以會館為樞紐串連文章脈絡經緯，顯現會館在新加坡作為國家功能以外的一種社會組織的重要性，這個社會組織具有族群分類的特色並且呈現了族群的中介作用。在新加坡，我們見到會館影響了族群的建構，儀式基本上也是鑲嵌在這個會館 — 族群關係的架構中。

檢視廣東暨汀州會館的決策組織及下屬會館，表像上如作者所言包括了四個主要方言群組織，即客家、廣府、潮州與海南，並顯示是一跨越原鄉省界（包括廣東、福建兩省）、跨方言（包括廣府、臺山、客家、潮州、海南）、跨原鄉的地域劃分原理（縣單位如南海縣、府單位如惠州府、合縣單位如東（莞）（寶）安會館）。福建省的汀州府和（漳州府）詔安縣加入會館，可能是因為這兩個地方一方面鄰近廣東省、兩個地方的人是經過韓江、從汕頭移民到檳城，另一方面，與他們同樣是說客家方言有關（蔡志祥 2009：103）。可見這個組合基本上是以廣東地域為中心的鄰近地區及客粵方言社群者為基礎架構，而共同的關係則是為了面對另一個更大的他者 — 福建會館及其公墓組織而結合。其背景

應該與殖民歷史及現實經驗有關。從會館的擴張中，可以發現會館內涵不斷改變，由廣府人到逐漸包含其他人群的過程中，顯然還有其他因素在影響這個會館或族群關係的機制，例如商業利益與網絡等因素。這些商業網絡關係不必然建立在固定的族群屬性分類上。

而這個擴張是否與萬緣勝會的舉行有關呢？作者雖然提到墳山的擴張，但如何擴張作者並未分析，總館下十八會館的形成時間與整合過程也未及說明。因此我們很難理解究竟會館的擴張與墳山的增加是否肇端於萬緣勝會儀式的舉行，而促成作者所謂的跨地域、跨方言的社群整合。事實上作者也指出此類儀式並沒有定期舉行，有時甚至相隔十多年之久，一個非常規性的儀式，如何可能促成族群長期的內部整合與擴大，也需要進一步商榷。

本文認為萬緣勝會是維持會館社團的一個媒介，而這個媒介顯現了會館所蘊涵的社群關係與族群性，在對內強調廣東或接近客方言為主（地域接近與方言相近的社群屬性）的社群認同時；對外所體現的其實是一個對福建社群封閉與對立的認同。通過萬緣勝會的儀式所建構的族群並非轉化族群範疇，把不同社群的人整合在一起，而是將原已存在的社會關係（會館）具體再現。儀式對內整合與對外排他的兩面性，作者其實是了然於心的。作者在文中也揭示了萬緣會是以喪葬為中心連結的族群界限，但令人好奇的是在論述的開展過程中，作者顯然強調了其跨地域方言的整合性；却忽略了界限的這一面。如果跨地域是指涉以廣東（含客家方言）省內的跨縣及府的社群為整合，而以福建（閩南方言）為界限的意義時，此種跨地域其實只是彰顯原已存在的族群封閉性，並仍落在同祖籍地域與方言的框架中，對於族群本質論以地域、語言為族

群建構的標準並沒有多少超越性。

作為一種特殊的宗教儀式以及會館組織操作下的儀式與慈善，萬緣會雖然再現會館的族群性，但值得注意的是作者似乎不太強調，在時間演進過程中萬緣勝會逐漸超越族群界線所展現的開放性。而這又回到萬緣會是否是作者強調的「集體共祖」的建構有關。

四、集體祖先的建構

蔡先生指出萬緣會不過是「把有主的（屬於家庭的）個人祖先，通過儀式成為會館的集體共同祖先」。其論點是萬緣會的舉行意義在於通過整理墳山後，使遠年的祖先，依附在各層次會館中不致淪為孤魂野鬼。但事實上各會館通過設立社團總墳（公墓）的建立及每年春秋兩季固定的祖先歲時祭祀已經達成這個目的。依據曾玲研究，社群共祖先在墳山建立社團總墳時就已經出現。所謂「社群共祖」，即社群共同的先人。19世紀新加坡華人移民主要透過設立社團總墳建構「社群共祖」，使社團總墳具備社群認同象徵之特性，以具體操作和落實墳山崇拜對移民幫群的整合（曾玲 2007：87）。

如果會館及墳山本身的組織建構和相關祖先祭祀儀式，已經可以建構社群的集體祖先，何以需要通過多年舉行一次的萬緣會呢？另外雖然儀式內容與中元內容大體相若，但作者特別注意到舉行儀式的時間不同於七月中元普渡，因此以清明 VS 中元，作為兩者差異，並以新加坡義安城潮州濟幽法會為例，表示義安公司祭祀的是「集體的先人」（collective ancestors）。在清明前後執行的祭祀儀式，毋寧是過去在墳山祭

祀祖先的延伸（蔡志祥 2018：205）。也就是認為濟幽法會是宗教性的孝道，而非單純的宗教性慈善行為。如果儀式舉行時間是重要因素，但作者並沒有解釋何以檳榔嶼的廣東暨汀州會館舉辦的萬緣勝會時間在 10-12 月間，而不在清明前後？

萬緣會的一個主要目的是安撫亡魂和創造收入以購買墳地，促進社會福利與慈善事業，且帳戶獨立。帳戶獨立背後顯示這個儀式應該有別於會館的祭祀集體祖先的不同目的。值得注意的是作者提及，相對於原鄉的家族祠堂可以祭祀祖先，在新加坡碧山亭海外華人墓穴或牌位多數是沒有人祭祀的，為克服這一難題，因此如果不是加入會館組織，就必須通過道教的救贖儀式使亡者重生（Choi 2020）。萬緣會龍牌的設置有主薦 — 集體與附薦 — 私人龍牌分類，但真正增加收入的是附薦的屬於個人龍牌，可以注意到萬緣會通過佛教道家儀式的舉行時，特別是道家的破地獄儀式時，可以發現參加者並不限會館社群。萬緣會可能是進一步讓一些沒有將祖先墳墓或骨灰放在碧山亭的人參與的共同祭祀。因此雖然也是祭祀祖先，但這祖先也可能是碧山亭社群以外的族群，他們的神主牌龍牌屬於個別，而非集體的社團牌位，同時也是法會進行期間才存在的牌位，法會結束後與碧山亭就終止關係，也就是並非蔡先生所謂的社群共祖關係。雖然殖民地時代萬緣會的附薦主家有明確的社群所屬，只能是廣惠肇三屬人。20 世紀 80 年代碧山亭重建後向全新加坡開放，參與的附薦主家已從三屬擴大到福建、潮州、海南、客家等華人。即使其先人的骨灰放置在別的墳場或廟宇，也可登記參與萬緣勝會，為其先人超度（曾玲 2003：79）。因此萬緣會的特殊意義，顯然有會館常態性祖先祭祀所沒有的功能，從祭祀時間與間隔及規模之大以及參與

人來看，應該是社會功能之需要，也就是儀式性孝道完成的同時，也推動了儀式性慈善與社會服務。因此萬緣會儀式，顯然也在提供廣惠肇社群以外的對象一種服務功能，而這個功能並非集體共祖的建構。在檳榔嶼的廣東暨汀州會館萬緣會七天儀式中，除道教大幽儀式（孤魂野鬼）及最後一晚的破地獄儀式參與人數最多外，其他時候參與者顯得寥寥疏離，顯示儀式的主要作用並非只是「慎終追遠，祭祀先祖」。

雖然會館組織的墳山公墓仍保有社群屬性，限制會館成員以外的社群不得在所屬墳山埋葬，也就是作者說的以「喪葬為中心連結的族群的界線」。但是通過某些儀式性的彈性策略，却使會館與外界有了溝通聯繫的管道，除帶來更多財力支援外，並促成族群更大的融合，筆者認為萬緣會就是這樣一個儀式。因此萬緣會儀式一方面維持原有的社群屬性，一方面也帶來開放性的機會，在不同時間順應現實環境需要適時調整，也唯有從會館屬性的封閉性儀式中向外開放的普同性宗教儀式，才能達到真正普同性的慈善與孝道精神的實踐，這正是萬緣會的特殊意義。

隨著儀式的對外開放，其影響是會館成員資格也可能會逐步鬆動，雖然碧山亭整體組織仍以廣惠肇三屬為主，但內部成員如廣府社群的岡州會館在1980-90年代已經放鬆祖籍限制，會員包括岡州以外廣府人，且跨越廣府人到潮州、福建及客家人（曾玲 2005：110）。而結果是參加社團成員，日後可能也進入社團總墳中的埋葬者群，成為社群共祖，而打破廣惠肇三屬認同。作者注意到原來非常態的萬緣會儀式在後來碧山亭興建骨灰廳後，成為定期舉行的儀式，以作為該組織運作主要的經濟來源（Choi 2008：6）但卻沒有說明轉變的原因，事實上正表現在其

功能轉變有關，墳山過去只限於會館成員，但骨灰廳已經可以收納其他會館成員以外的族群。如曾玲注意到的 1980 年代碧山亭進行重組並改土葬為安置骨灰，雖仍以三屬為主，但為適應社會發展需要，重建後的碧山亭修改章程，打破三屬社群限制，向新加坡各族群開放。萬緣會儀式正是順應環境，向外提供社會接合的一種管道。

五、代結語

隨著東南亞政治情勢與經濟發展的演變，會館歷經衰微與再生的階段，面對新加坡在二戰後局勢變遷，會館自然要轉型以適應現實需要，作為會館運作策略之一的慈善與儀式也必然會轉變其內涵與服務對象。萬緣會作為一種儀式，表現一種社群認同的象徵，但是相對於墳山的春歲歲時祭祀的限定會館成員，萬緣會在時間的轉變中，已逐漸開放給社群以外的其他族群參與，成為會館對外連結的一種儀式管道。因此萬緣會可以說介於孤魂祭祀及祖先祭祀之間，如作者所說轉化個別被遺忘的祖先成為社群的集體共祖，以免淪為孤魂之外，更重要的可能還是在藉由道教儀式的除罪救贖功能，達成普世性的超越族群的慈善意義，筆者認為這正是萬緣會的特殊意義。

對萬緣會的解釋和作用，在華南廣州以及海外新加坡，以致其他地方華人社會等地，因宏觀環境而改變內涵，可見儀式做為一個工具，背後鑲嵌於更大的社會脈絡與情境，儀式本身一方面可以加強社群認同，另一方面彈性運用却可以打破社群封閉性，如 1980 年代中元祭及萬緣會等在時間的演進中，從社群限制到逐漸對外開放，顯示儀式在時間中

因著情境需要，逐漸轉化參與對象，因此促成不同的社會目的與功能。從具有邊界的社群凝聚，到跨越邊界，更大的社會重組與整合的儀式實現，顯示儀式是反映族群建構的一個策略。在東南亞，萬緣會的特殊意義，便是從非常態轉成常態的儀式過程中，逐漸順應現實環境需要，從會館屬性的封閉性趨向對外開放的宗教儀式，而落實真正普同性的慈善與孝道精神的實踐。

參考文獻

- 曾玲，2003，〈新加坡華人的龍牌崇拜初探：兼與祖先崇拜比較〉。《廈門大學學報（哲學社會科學版）》5：78-85。
- _____，2005，〈調整與轉型：當代新加坡華人宗鄉社團變遷〉。《暨南學報（人文科學與社會科學版）》27（1）：106-114。
- _____，2007，〈墳山崇拜與 19 世紀新加坡華人移民之整合〉。《思想戰線》2（33）：83-90。
- 蔡志祥，2009，〈靈魂信仰、儀式行為與社群建構：以馬來西亞檳榔嶼的廣東暨汀州會館為例〉。頁 93-108，江明修、丘昌泰編，《客家族群與文化再現》。臺北市：智勝文化。
- _____，2010，〈萬緣勝會，從華南到東南亞〉。頁 25-28，新加坡廣惠肇碧山亭編，《新加坡廣惠肇碧山亭 140 周年紀念特刊》。新加坡：新加坡廣惠肇碧山亭。
- _____，2018，〈孝道與宗教慈善：新加坡義安城的濟幽法會與潮人族裔傳統的再造〉。《華僑華人文獻學刊》2：195-210。

Choi, Chi-cheung 2008, "Ritual and Charity: cemetery management organization and the Chinese Grand Universal Salvation Rituals (Wan Yuan Shen Hui) in Southeast Asia," Conference on Indigenous Charities: Historical Studies of Charity Institutions Across Culture. The Chinese University of Hong Kong.

_____, 2020, "Ancestors are watching: Ritual and Governance at Peck San Theng, a Chinese Afterlife care organization in Singapore." *Religions* 11(8): 382 <https://doi.org/10.3390/rel11080382> www.mdpi.com/journal/religions

Sangren, Steven, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford : Stanford University Press.

